



TITLE:

西遊記の成立

AUTHOR(S):

中鉢, 雅量

CITATION:

中鉢, 雅量. 西遊記の成立. 中國文學報 1983, 35: 54-90

ISSUE DATE:

1983-10

URL:

<https://doi.org/10.14989/177401>

RIGHT:

西遊記の成立

中 鉢 雅 量

愛知教育大學

一 はじめに

明の小説西遊記は、三藏の取經の旅を素材としながらも、それとは異質な中國古代神話や道教、佛教のモチーフを様様に織りこんでいて、眞の主題は何なのか、讀む者をとまどわせる。本稿は、西遊記の古代神話的、並びに佛教的モチーフを取り出して整理し、原初の西遊記物語がどんな民間信仰を母體にして成立したかを考え、こうした方面からこの書の性格を把握しようと試みたものである。

二 神話的モチーフ

西遊記中の三藏の旅は、天竺への取經行であり、唐初の玄奘のインド旅行をモデルとしていることは言うまでもな

いが、この書に注意して讀むと、その西天行には、これとは別の意味があったことが知られる。旅の終わりに近く、行く手に見えてきた目的地の靈鷲山を目指して歩を進めていると、流れの急な川が現われる。渡れないで困っていたところ、近くにいた接引佛祖が船で向こう岸に運んでくれる。そこで振り返って見ると、川の中には三藏の死體が浮かんでいた。三藏は「胎胞骨肉の身を脱却して」、つまり死ぬことによって始めて「彼岸」に到達したのである（九八回⁽¹⁾）。そこは佛教的な死後の世界つまり極樂であり、三藏の旅は本來そこを目指したものではなかっただろうか（後述）。ただし三藏がかくして到り得た世界は、佛教の極樂風ではなく、中國の仙境風に描かれている。

懸崖下瑤草琪花、曲徑旁紫芝香蕙。仙猿摘果入桃林、却似火燒金。白鶴棲松立枝頭、渾如煙捧玉。彩鳳雙雙、青鸞對對。……東一行、西一行、盡都是蕊宮珠闕。南一帶、北一帶、看不了寶閣珍樓（九八回）。

切り立った崖の下には瑤草琪花の仙草、曲がりくねった小道には紫芝香蕙の靈草。仙猿は果を摘みに桃林に入

り、まるで火中に金を鍛つような鮮明さ。白鶴が松に棲んで枝頭に止まる、あたかも煙の中で玉を捧げるときに透明さ。五色の模様の鳳は二羽で群れ、青い色の鸞はつがいで遊ぶ。……東の一角、西の一角は、全てこれ蕊の宮、珠の闕。南の一角、北の一角は、見つけない程の寶閣珍樓。

この地が果たして仙境だとすると、三蔵が「凡胎を脱して」、ここに到ったことは弱水に取り巻かれた崑崙に、人が死によって始めて達すること（拙稿「古代神話における樂園」——『東方學』五八——）と同じ意味をもってくる。また三蔵を仙境に案内した孫悟空や猪八戒は、崑崙や黃泉の周邊にいて、人をそこに導き入れる動物たち（拙稿「中國古代の動物神崇拜について」——『東方學』六二——）と同じ役割を果たしたことになる。

孫悟空など三蔵の従者たちは、一見崑崙などとは無縁のようだが、そうではない。以下従者の一人一人について見てみよう。孫悟空は元來、俗界の一猴王に過ぎなかったが、長年の仙道修行によって神通力を獲得する。やがて天上界

西遊記の成立（中絶）

に招安され、初めは厩を管理する「弼馬溫」に、次いで蟠桃園を管理する職に任命される。この後、園の桃を食い荒らし、蟠桃會用の料理を盗み取り、太上老君の金丹まで失敬する。天宮側は如來に加勢を頼む。如來は孫悟空を取り押さえ、五行山下に封じこめる。その後改めて西王母主催による蟠桃會が開かれる（三〇八回）。西王母は言うまでもなく天地の中央にある崑崙に住むとされる女神であり、これと結合した桃の木は、やはり天地の中央にある世界樹の一種と考えられる（崑崙や世界樹については前掲「古代神話における樂園」参照）。孫悟空は、このように天界と一時的に對立したにせよ、やはりその一員であり、且つ初めから西王母や世界樹の傍に姿を現わしているのである。

孫悟空はまた、萬壽山中の五莊觀にある人參果を盗み食いし、果てはその木を推し倒すが、結局その鎮元大仙に捕えられて償いをせざるを得なくなり、觀音の助力によってその木を生き返らせる（二四〇二六回）。ここでも、萬壽山は「根は崑崙の脉に接し、頂は霄漢の中を摩す」（二四回）とあるように、崑崙と同類であり、そこに生育する人參果

も「乃ち是れ混沌初めて分れ、鴻濛始めて判れ、天地未だ開かざるの際に、這顆の靈根を産成す」(同)とあるように、天地未分の境に佇む世界樹(同上拙稿)そのものである。このように崑崙や世界樹は、取經の旅の途上にも出現している。

特に人參果の木を推し倒した點に關しては、古代神話の中に類似のモチーフを表わすものがある。『初學記』卷九に『歸藏啓筮』なる書を引いていう、

蚩尤は羊水より出づ。八肱八趾、疏首にして、九淖に登って以て空桑を伐つ。黃帝これを青丘に殺す。

この「空桑」も世界樹の一種である(同上拙稿)。「九淖」の義は明らかでないが、天は九層より成るとされておる(『楚辭』天問など)、そこに登って、九天を貫いて立っている空桑を伐つたという意味ではないだろうか。萬壽山における孫悟空とこの蚩尤とは、世界樹に打ちかかり、處罰されるという點が共通している。

世界樹に打ちかかることにはどんな神話の意味があるのかよく解らないが、『楚辭』招魂に次のような一節がある。

魂よ歸り來れ、君、天に上るなかれ。虎豹九關し(九重の門にたむろして)、下人を啄害す。一夫九首にして、木を抜くこと九千たり。豺狼は從(縱)目にして、往來先佻たり(吼えたてる貌)。人を懸けて以て嬉^{たわむ}れ、これを深淵に投ず。

この「深淵」が、やはり天地の中央にある黃泉と同一のものである點については、既に論じた(同上拙稿)。從ってそこにある木を抜くという行爲も、先の、世界樹に打ちかかる行爲と同じ意味合いをもっているに違いない。しかし「一夫九首にして、木を抜くこと九千たり」というのは、その前後に表現された虎豹や豺狼が、人を殺してそれを深淵に投げこむことと類似した事柄に相違ない。これらの動物の人を食う行爲は、結局それを黃泉や崑崙に導き入れることを示すが(「中國古代の動物神崇拜」、孫悟空が人參果を推し倒した行爲も、やはり同様な神話的意義を擔っていると考えられる)。

次に猪八戒はどうか。八戒もかつては懶惰な一凡夫だったが、眞仙との出會いが契機となつて仙道修行に向かい、

功満ちて天界に召される。玉皇は八戒を「天蓬元帥」に封じて天河を管理させる。その後、王母の蟠桃會で無禮を働き、勢いに乘じて廣寒宮に押し入って嫦娥に言い寄り、諸神に取り押さえられ、罰として下界に流される。このように八戒もやはり天界の所屬者である。始め孫悟空に敵對するが、彼が唐僧を助けて西天取經の旅にあることを知るや、自分もその從者となる（一九回）。

從者のこのような役割は、沙悟淨にあつては一層見易い。沙悟淨も修行を積んで天界に迎えられ、「捲簾大將」に任ぜられるが、蟠桃會で失態を演じ、流沙河に流される。流沙河とは弱水のことであり（注4參照）、そこで専ら人を食べ、通りかかった三藏にも飛びかかる沙悟淨の姿（二二回）は、同じ弱水にいて人を食う窺嶺（『山海經』海內南經）と變わる場所がない。彼もやがて從者の列に加わるが、動物が人を仙境に案内するのも、弱水にいて人を食うのも、本質的には同一の役割であり（中國古代の動物神崇拜）、沙悟淨も同斷である。龍馬についても沙悟淨とほぼ同じ事が言える。彼は元來、西海龍王の子であり、やはり罪を得て流

され、鷹愁澗に潜む。通りかかった三藏の馬を食べ、代わりの馬となってその取經行に隨伴する（一五回）。

三藏一行に敵對する妖魔たち——黃風怪（二〇、二二回）、黃袍怪（二七、三一回）、金角・銀角大王（三二、三五回）など——のほとんどは、三藏の從者たちとほぼ同じ出自・經歷をもっている。彼らは孫悟空らに取り押さえられた後、從者の列に加わりはしなかったが、始めに、通りかかった三藏を食べようとしたところに、その仙境への道案内の性格を露呈している。三藏は取經のため天竺に旅している筈なのに、一方ではこのように崑崙や天界に關連した動物たちに導かれて、崑崙や世界樹、弱水の邊をめぐるっており、最後には崑崙風の仙境に到達しているのである。そこは前に見たように死後の世界なのだから、三藏の旅は死出の旅であり、從者たちはそこへの道案内だったことになる。

同じ神話的モチーフは、宋代の書とされる『大唐三藏取經詩話』や、明初の成立と思われる楊東來評雜劇西遊記⁽³⁾にも見られる。『取經詩話』で、案内役の猴行者は、以前蟠桃を盗み食ひし、西王母に罰せられたことを告白してい

(第十一)、猴行者は元來、崑崙の世界と縁があることを示している。また一行の行く手には「王母池」が現われ(同)、目指す地もやはり崑崙の世界と無關係ではないことを暗示している。一行は經典を東土に運んで取經の旅を終えた後、天宮から降下された船に乗って、「正西に望んで空に乗り、上仙し去る」とあるが(第十七)、これは極西の地にある崑崙に飛び去ったことをいうと考えられなくもない。

雜劇西遊記でも、孫行者は西王母の仙桃と仙衣とを盗み出して取り押さえられ、崑崙の世界との關連を見せている。また旅の途中で流沙河即ち弱水⁽⁴⁾を通過し、そこにいて三藏を食べようとした沙和尚を取り押さえて従者の列に加えるが、このいきさつは西遊記の場合とほぼ同じである。ただし猪八戒は「摩利支天部下の御車將軍」(二三幕)とあるだけで、天界との關係は明示されていない。また最後に到達した地點も靈鷲山となっていて、それ以外の地は現われないうが、一行が他ならぬ靈鷲山に到達したことには、取經の目的を遂げた以上の意味があり(後述)、その點、西遊記と大差ない。

以上、西遊記とそれに先行した二書に古代神話的モチーフが存在することを論じた。ただし筆者は、これらの従者の前身は、神話中の特定の動物だと言っているのではない。そこで活躍する猿なり猪なりの形象を取り出せない以上、そうは言えないからである。あくまでモチーフが存在することの指摘に止まるが、この事實が西遊記成立史の上で何を意味するかについては後章で論じる。

ここで三藏出生の經緯を振り返ってみよう。新狀元の陳光蕊は、妻の溫嬌を伴って江州に赴任する途中、船頭の劉洪に殺され、水中に捨てられる。以前光蕊に命を救われたことのある龍王は、その屍首と魂魄とを保管し、折を見て生き返らせる約束をする。一方劉洪は光蕊になりすまし、溫嬌を連れて江州に赴任する。溫嬌は光蕊の遺児を生むが、劉洪に殺されるのを恐れ、木片にくくりつけて江に流す。嬰兒は金山寺の法明和尚に拾われ、十八歳の時、法名を玄奘と定め、佛門に入る。やがて玄奘は己れの出生の來歴を知り、先ず江州の母に會い、祖父の殷丞相に事情を訴える。

丞相は劉洪を捕える。光蕊が殺された岸邊で、劉洪の心肝を剝り出して亡魂を祭ると、それに呼應して水府では光蕊を陽間に生き返らせる。かくて一家は團圓する(九回)。

以上の話は、實在の玄奘の出生歴とは無關係である。⁽⁵⁾

の話は、一寸法師や桃太郎など、嬰兒が川の上流や海の彼方から漂着するという説話の一類型で、この點に關しては既に先學の指摘がある。⁽⁶⁾ただし筆者は、從來のとは幾分違つた觀點からこの説話を考察してみたい。話の中で金山寺が大きな比重を占めている。金山は江蘇省丹徒縣西北の長江中にある小島で、現在は南岸と陸續きになっているが、以前は江中に孤立していた。金山寺はその上に建てられていて、特に宋以後は禪宗の名刹として知られた。詞客の來訪ひきもきらず、その勝境を詠じた詩賦が少なくない。またこの寺にまつわる民間傳承も豊富である。その一つに次のようなものがある。

ある男が赴任のため長江を渡ろうとした。金山寺の下まで來ると大風が起こつて舟が覆り、妻子は溺れ、男だけが助かった。三年後、任滿ちて東還し、金山寺で施餓

西遊記の成立(中鉢)

鬼供養をした。その夜ある婦人が寺の柱に抱きついているのが發見された。全身から雫が垂れており、呼びかけても答えない。よく見ると男の妻であり、介抱されて息をふき返した。婦人は言う、舟が覆った時、綠衣の官人が自分を水底に連れて行って妻とし、毎夜食物を運んできて養ってくれた。聞けば施餓鬼から持つてくるのだという。ある夜その佛事を見に連れて行ってもらった。そこで前の夫が私を追善していることを知った。返りたくなくなり、夢中で廊柱に抱きついた。官人は毆打して引き離そうとしたが、天明に諦めて去った、と。二人は元通り夫婦となつた(宋・洪邁『夷堅支叟』卷九、「金山婦人」)。

この婦人が連れて行かれた水中の世界は、婦人の話に、

とあるように、九泉＝黄泉である。ここから金山寺下の水域は黄泉に見立てられていたことが知られる。

金山寺下にそうした水の世界があると考えられたことは、他の資料によつても證し得る。清・盧見曾撰『金山志』卷四所引の、明・田藝衡『留青日札』にいう、

今、俗に水府三官と稱する者は、僞唐（五代・南唐）の保大（九四三～九五七年）中より起こる。上水府は馬當、中水府は采石、下水府は金山なり。

この、黄泉に見立てられる水域に浮ぶ金山は、従って崑崙と同一視されていた可能性がある。宋・釋惠凱撰『金山志』（說郛卷九七所收）には、南宋の孝宗が金山寺を通り過ぎて詠じた詩の斷片を收録するが、それは次のようなものだった、

崑崙として天柱は中流に鎮し、雄跨す東南二百州。

ここには金山が「天柱」に支えられているとする考えが見られるが、⁽⁷⁾こうした發想の源流をたどれば、他ならぬ崑崙がまさにそうなのである。『東方朔神異經』（『水經注』卷一所引）にいう、

崑崙に銅柱あり、その高さは天に入る、所謂天柱なり。

端的に金山を崑崙だと稱した資料は見出していないが、東海の三神山と同一視するものならばある。宋・鮮于侁の「遊金山寺和子由詩」（前掲『金山志』卷六所收）にいう、

蓬萊の三神仙⁽⁷⁾は、巨鼈の背に横絶す。鼈傾いて海水動

き、一峰所在を失す。大江の心に飛來し、盤礴すること幾千載ならん。

東海の三神山も崑崙も、元來は一つのものである（古代神話における樂園」注7）。

ここで西遊記に歸る。玄奘は江を流れて來て金山寺に拾われたが、これは黄泉に崑崙の浮ぶ世界から人が生まれてくるといふ考えを説話的にいうものではなからうか。そしてこの章の前半で論じたように、三藏は長い旅路の果てにやはり同様な世界に到達した。兩者を併せ考えると西遊記一書は、人は黄泉・崑崙の世界から生まれ、死後再びそこへ歸っていくという古代的死生觀（同上拙稿）を物語化したものではなからうか。三藏出生の一段は、『取經詩話』にはなく、雜劇西遊記に始めて現われるが、この段の意味を以上のように把握すると、この一段は取經の旅の部分と相互に補完する役割を果たしていることになり、その附加作業にもそれなりの一貫性があつたと言えよう。⁽⁸⁾

三 宗教的意味

二章で、三藏は最後に死して仙境に到達したのを見たが、このことは反面、次のようなことばで意義づけられている。「本に反り原に還る」、「一に歸す」（以上九八回）、「根に歸す」（九九回題目）、「眞に歸す」、「道を成す」（以上九九回）。これらと同一もしくは類似的發想は、老莊ないし道教の書のそこそこに見出すことができるが、全て宗教的な道の獲得を言うものである。三藏の仙境到達は、得道體驗を説話的に表現したものと見なすこともできる。しかし古代的な死生觀と得道體驗とは、決して別種のものではない。兩者の關係を筆者は次のように考えている。古代人は宗教的な實修によって死と再生とを體驗し、それを通じて死生觀を形成した。そこで體驗された心理的な死の世界が、とりもなおさず肉體的な死以後に歸入する所であり、且つ新しい生命の發出する場であった、と「死と再生」——『日本中國學會報』三二。翻って、肉體上の死は、反面得道の完成でもあると見なされたのではなからうか。

西遊記の成立（中絶）

西遊記に描かれた三藏の死も、この種の古代的死生觀・得道觀を表現するものであろう。「仙境への道案内」たる三藏の従者たちは、この宗教的意味に呼應して、更に別な役割をする。仙境はほぼ「道」と同義なのだから、そこへ案内することは、即ちその人の得道を援助することである。従者たちが三藏の苦難の旅をさまざまに援助してそれを成功させたこと自體が、彼らの「得道援助」的役割の端的な表明である。動物神のこのような役割は、後述するように佛教説話の中により顯著であるが、ただしこれも既に中國の神話・傳説の中に類例がある。

筆者は前に、『楚辭』の「離騷」や「九章」などに描かれた、主人公の車駕に隨從してそれを崑崙に導く動物たちの存在を指摘した（「中國古代の動物神崇拜」）。しかして崑崙は本來、宗教體驗の中に表象された世界であり、そこへの歸入は、ほとんど得道と等しい。こうした面からこの「離騷」や「九章」中の動物たちを見直すと、主人公の得道を援助する役割を果たしていたことになる。

古代中國には、これとは幾分形が違うが、やはり道の世

界と關わる動物の話がある。龍馬が黃河より出、伏羲はその模様に則つて八卦を畫き、神龜が文を背負つて洛水より現われ、禹はそれを編集して洪範篇とし、傷つた鱗が孔子に三卷の書を傳えたなどというのがそれである。これらの動物は『禮記』禮運に「麟鳳龜龍、これを四靈」とある「四靈」に當たり、全て道の世界に所屬している（同上拙稿）。これらの動物たちは、長い旅路の隨伴者とはならないが、道の世界の消息をもたらし、人の得道を援助するという點では前記の動物たちと變わらない。

しかし筆者はここでも、これらの動物が西遊記の從者たちのモデルになつたなどというつもりはない。類似のモチーフが既に中國の神話・傳説に存在することを指摘したいだけである。なお『取經詩話』と雜劇西遊記の從者たちにも得道援助的性格が見られるが、それらは佛教的色彩が濃いので、次章で論じることにする。

西遊記における三藏の生と死とを、以上のように古代的死生觀を説話化したものと捉えると、わが桃太郎の話が、

これと種々の點で似ていることに氣が付く。桃太郎は、川上から流れてきて、陸地に拾ひ上げられた桃の中から生まれた。これは玄奘が木片にくくりつけられて江に流され、金山寺に拾われたことに相當する。長ずるに及んで雉・猿・犬を供とし（孫悟空などの從者に當たる）、水中に浮かぶ鬼ガ島（三藏が最後に到達した仙境に當たる）に攻めこみ、鬼ども（三藏一行に一時的に敵對した妖魔たちに當たる）をやつつけてその寶物を手に入れる（三藏が目指す經典を入手するのに當たる）。一寸法師の場合は、その出生が水の世界と關連していたか否かは不明だが、お椀の舟に乗つて川を遡り、その上流にあつた都に着くのは、三藏が最後に舟で川を渡つて仙境に達したのに相當する。都では鬼を退治し、お姫様を妻とする。ただしこの話には動物の道案内はない。

この最後の妻求めの一段は、三藏の話には勿論ない。ただしこの種の説話では、この一段のあるのがより普遍的な型であり、桃太郎の話でも、柳田國男の『桃太郎の誕生』（柳田國男集八）では、元の話には最後に妻を得る一條があつたに違いないが、傳承の過程でなくなつたのであらうと

する。三藏の場合も、取經の旅という枠をはめられているので、最後に妻を得るといふ筋にはなり難かっただけであろう。いずれにしても、これらの話に多く妻求めの一段があることは、看過できない點である。『楚辭』等に見える、動物神に先導されて崑崙に向かう主人公は、多くの場合神女との結婚を望んでおり、この種の話には、妻求めは不可缺の要素に思われる。これらの話は宗教體驗を土臺として形成された古代的死生觀を説話化したものである、という立場を取る筆者には、妻求めはその中で何を意味するのかは放置できない問題である。これについても一應の考えがあるが、それは稿を改めて論じることとしたい。

南方熊楠や胡適は、古代インドの紋事詩『ラーマヤナ』の中で活躍する猿將ハヌーマンが孫悟空の前身であるとする。⁹⁴『ラーマヤナ』は、大略次のような話である。

王子ラーマの妃シーターは、魔王ラーヴァナにさらわれ、その本據地ランカー（セイロン島）に連れて行かれる。ラーマは猿將ハヌーマンの援助によってランカーに攻め入り、苦戦の末ラーヴァナを滅ぼし、シーターを救出す

る。ラーマは自國の王位に即く。⁹⁵

ラーマの出生が水の世界と關連していたかどうかは明らかでないが、その攻めこんだランカーは、桃太郎の話の鬼ガ島と同じく海中に浮ぶ島である。また二人の結婚は、シーターのランカーからの救出後に完成されたとすれば、島において妻を得るといふ要素も備わっていることになる。猿將ハヌーマンの働きも、桃太郎のお供をした猿たちのそれと同じ意味をもっている。⁹⁶ 翻つてラーマのランカー征伐は三藏取經の旅と、猿將ハヌーマンの役割は孫悟空のそれと、それぞれ類似してくる。『ラーマヤナ』も、やはり古代的死生觀を物語化したと見なすべきで、モチーフを同じくする所から兩者は似てくるのである。一方が他方に影響したという性質のものではない。

四 佛教的モチーフ

以上が西遊記の古代神話的モチーフであるが、この書には、これと絡み合いながら、もう一つ佛教的なモチーフが貫かれている。三藏は目指す雷音寺に達し、取經の目的を

遂げる。しかし雷音寺到着のもっている意味はこれに止まらない。三藏はそこで「脱了凡胎」して「成佛」する（九九回）のである。またそれまでの長い辛苦の旅は苦しい修行に見立てられ、その果てに實現した「成佛」が、得道體驗と同一視されることは、「脱了胎、成了道」（九九回）、

「行滿方成佛」（九八回）などとあるのより明らかであり、この點では先の神話的モチーフの場合と軌を一にしている。

三藏の旅が單なる取經行でないことは、話の筋からも確められる。念願の經卷を唐土に運び、太宗に報告をし終えた三藏一行は、八大金剛の導きにより、空に昇って再び靈山雷音寺に引き返している。單なる取經行ならば、一行の唐土歸還で幕となるところだが、そうならないのは、一行が極樂往生したことを言うためである。

極樂とは、普通には『阿彌陀經』（大正新脩大藏經 No. 366）以下ナンバーは全て大正藏のもの）や『無量壽經』（No. 365）などに說かれるそれを指す。ただし中國人は、このオーソドックスな阿彌陀淨土とは別に、いくつかの淨土を考え出した。靈山淨土もその一つである。この思想は鳩摩羅什譯

『妙法蓮華經』（No. 362）を根據にしているといわれるから、南北朝期に成立したことが知られる。三藏が目指した靈山も、「靈鷲峯頭霞彩を聚め、極樂世界祥雲を集む」（二〇〇回）とあるように、極樂淨土であり、三藏はそこへの往生を願ったのである。

この點は雜劇西遊記でも同じで、三藏は最後に靈山に歸着している。『取經詩話』では、一行が目指したのは靈山ではなく、「心を一にして眞教に逢わんことを祝願し、同に西天の雞足山に往かん」（第二）とあるように、雞足山である。この山は、中インドのマガダ國にあり、迦葉尊者入寂の地として知られる（『大唐西域記』卷九他）。ただし『取經詩話』の雞足山は佛の住む所であり、「靈異光明、人至らざる所にして、鳥飛ぶ能わざる」（第十五）絶境である。一行はそこへ行くのをあきらめ、近くで一心に祈禱することによって經卷を授けられる。一行は唐土に歸還した後、定光佛の導きで空中を再び西方に去るが、これは雞足山に向かったのだとも考えられる。二書とも佛教の往生傳的意味合いをもつことは、西遊記の場合と同様である。

三藏の旅は靈山淨土を目指したものとすると、孫悟空等の従者たちは、極樂への道案内を務めたことになる。佛教説話の中で、猿とは限らないが、動物が人を極樂に案内する話は、類例に乏しくない。『賢愚經』卷二一(No. 203)にいう『法苑珠林』卷三一にも收む。

ある菩薩(釋迦の前身)がこの世に生まれ変わるために、兜率天より象に乗って下った時、その象が少しく負傷した。それを見た人が手當をしてやったところ、象が誓っているには、この人が生を受けている間は常に富貴を得させ、壽命が盡きたら天上に生まれさせてあげよう、と。事實その人がある家に生まれると、一頭の金象が現われ、絶えずその人の身邊を警護し、また金便をひってその家を富ませた。その人はやがて出家して羅漢道を得た。

兜率天は彌勒菩薩の住む淨土である。天上にあるとされ、その點で西方にある阿彌陀淨土や、前掲靈山淨土と違うが、いずれも「淨土」であるところは變わらない。金象がこの人を兜率天に生まれ變わらせたという明記はないが、前後の文脈からそう判斷して差し支えあるまい。

西遊記の成立(中終)

同じく『一切智光明仙人慈心因緣不食肉經』(No. 186)に、次のようにいう『珠林』卷六四にも收む。

彌勒菩薩は過去世において、一仙人であつたが、その仙人が未來で仙となるべく、深山で修行に勵んでいた。ある時、雨が降り續いて洪水となり、仙人は七日間も食べ物や口にしなかった。それを見た白兔の王は、この人がなくなつて佛法の竭きるのを恐れ、母子ともども火中に投じてその肉を仙人に捧げようとする。仙人はそれを知つて悲しみ、自らも火中に投じる。後、仙人は天上に生まれ變わり、彌勒佛となる。

この兎も結局、仙人を天上の世界に案内したのである。

以上のように、動物が人を極樂に案内する話は、佛教説話の一つのパターンであり、西遊記の従者たちが同じ役割を擔っていたとしても、特に怪しむに足りないのである。

一方、西遊記における觀音は、一行の背後にあって何ぐれと力になっている。孫悟空は、自分の手に負えない困難に出會うと、よく南海に筋斗雲を飛ばして觀音の助力を仰いでいる。觀音は『法華經』普門品(No. 283)や、『華

『嚴經』入法界品 (No. 278) では、極樂とこの世、佛と人とを仲介する働きをしているが、『無量壽經』(No. 365) では、専ら生死の仲介、死者を阿彌陀淨土に道案内する働きが強調されている。²⁰⁾ 後世、觀音といえはほとんど後者の働きをするものとして信仰された。宋・戒珠『淨土往生傳』(No. 271) や、明・株宏『往生集』(No. 272) など、淨土教系統の往生傳には、觀音・勢至の導きによって極樂往生した話が數多く集められている。西遊記では、觀音と動物たちとが連繫を保ちながら、三藏を極樂に道案内するのである。

觀音とこのように關わる動物たちの、特に猿について、磯部彰氏は、それは千手觀音の眷族たる二十八部衆の中の「畢婆伽羅王」や、十二神將の中の「安底羅大將」から取り入れられたものだとする。²¹⁾ しかし筆者はこの説には疑問を感じる。先ず畢婆伽羅王に關して、氏はわが國所傳の『白寶抄』に、「(畢)婆伽羅は亦、摩迦羅と云う、此れは獼猴なりと云う」とあるのを根據とするが、畢婆伽羅王は獼猴なりとする説は、この一書に見えるだけである。二十

八部衆の像容を記したものとしては、『千手觀音造次第法儀軌』(No. 1068) が知られるが、その九、畢婆伽羅王については、「左手は刀を把り、右手は腰を安ず」と記すのみである。また京都・三十三間堂所藏の、二十八部衆や、『佛像圖鑑』(昭和四七年、國書刊行會) 所收のそれなど、實際の像容に當たってみても、畢婆伽羅王だけでなく他のいづれにも(名稱の異同があり得る)、獼猴に類する特徴は認められない。次に安底羅大將に關して、氏はやはりわが國所傳の『覺禪鈔』や『成菩提集』に、それが猴頭人身で、觀音を本地とするとある點を根據とする。これは十二神將の各々を十二支に配當する説であるが、十二神將には動物とは無關係な名稱が與えられることもあり、²²⁾ 實際の像容の、十二支と關連しないものも少なくない。²³⁾ ただし磯部氏の據った二書に猴と觀音とを關連づけるのには、何らかの理由があると思われる。この邊の事情がもう少し明らかになれば、西遊記の孫悟空と觀音との關連を把握する際の參考になり得ようが、これだけの資料で磯部氏のように斷ずるのは早計であろう。といって筆者にも名案はない。今のところ

ろは猿と観音とを佛教的モチーフの中でトータルに把握するのではなく、ある場を介して、猿に對する信仰と観音へのそれとが組み合わされたものと考えている（後述）。

動物たちと観音とが連繫しながら三藏を極樂に道案内するという設定は、雜劇西遊記の場合も變わらない。ただし『取經詩話』に観音は登場せず、代わって毘沙門天が從者を助ける役割を果たしている。旅立ちに當たり、一行は天王より金銀錫杖その他を賜わり、「危急の際には、天宮を指して、天王、と一聲大呼すれば、きっと救われるだろう」と道中の加護を約束され（第三）、實際それによっていくつかの難を逃がれている（第六、七）。

毘沙門天は、言うまでもなく須彌山の四面に住して佛法を護持する四天王の一で、普通積財招福、また戰勝の神として知られる。この神に、観音と同じように死者を淨土に案内する働きがあるか否かは詳らかにしないが、但し毘沙門天を含む四天王は、やはり人の生死に關係している。『淨飯王般涅槃經』（No. 519）に、次のような話がある（『珠林』卷九六にも收む）。世尊の父王である淨飯王がなくなっ

た時、世尊は、父母をないがしろにする者に對する戒めとして自ら棺を擔ぎたがったが、居合わせた四天王が、それは自分たちに相應しい仕事だからといって押し止め、人間に姿を變えて棺を擔いだ、と。また王族『冥祥記』（『古小説鈎沈』所收）にいう。

晉の董青建は若くして死んだが、ある夜、父の許に現われ、次のように言った、自分は今、練神宮に住んでいて、百日たてば忉利天に生まれることになっている。父母兄弟が自分の死に哭泣傷慟するのを見るに忍びず、諸佛菩薩や四天王の許しを得、これら諸天につきそわれて暫く歸ってきた、啼哭の祭祀はもう止めてほしい、と。間もなく諸天に促されて去った。

この説話から、四天王には、諸佛菩薩と共に、死者を忉利天（帝釋天の住む所。四天王は帝釋天に統括されている）に案内する働きのあることが窺われる。

四天王は人の死だけでなく、その生にも關係している。『睽子經』（No. 174, 175）には、毒矢にあたって死んだ孝子（を、帝釋天や四天王が蘇生させる話があるし（『珠林』卷四

九)、『付法藏因緣傳』卷一(No. 3058)には、夫婦の祈請に應えて、帝釋・四天王が子を授ける話も見える(『珠林』卷三三)。前述の觀音にも子授けの働きがあり(例えば『冥祥記』所載の、宋の孫道德の話、宋の居士、下悅之の話など)、その生にも関わっているから、四天王と觀音とは、この點で極めて類似している。おそらく『取經詩話』では、猴行者と四天王とが連繫を保ちながら三藏を極樂に案内するというのが主題であるはずだが、ただし四天王のうち、特に毘沙門天が選ばれた理由は明らかでない。

なお毘沙門天と猿(猴行者)との關係を、どんな性質のものとして把握すべきか、ここでも問題となる。毘沙門天の眷族としては、「八大夜叉」と「二十八使者」とが知られるが、このいずれにも、猿がその一員を占めているという話を聞かない。筆者はここでも猿に對する信仰と、毘沙門天へのそれとが、ある場を介して組み合わされたと考えるのだが、この點についても後述する。因みに、『取經詩話』で毘沙門天が擔っていた役割を、雜劇西遊記や西遊記では觀音が擔うように變ったのは、唐宋に盛んであった毘沙門

天信仰が、元明になって衰え、觀音信仰に壓倒されたためである。

さて、以上のような、極樂へ道案内する働きをもった動物たちが、一方では人の得道を援助する役目をすることも、前述した古代神話の動物たちと軌を一にするのである。西遊記では、孫悟空の口を借りて端的にそれを表現している。

我等虧師父解脫、借門路修功、幸成了正果。師父也賴我等保護、秉教伽持、喜脫了凡胎(九八回)。

我らは師父(三藏)のおかげで解脫し、その歩む路徑を借りて修行し、幸いに正しい悟りを得ました。師父も我らの保護により、佛の教えを固く守り、喜ばしくも凡胎を脱しました。

動物が人の得道を援助する話も、佛教説話の中に少なからず見出される。『十誦律』卷三四(No. 1435)に次の話を載せる(『珠林』卷一九にも收む)。

ある所に鷄鳥(た)(雉の一種)、獼猴、象が共に住んでいたが、互いに輕んじ合っていた。ある時、鷄鳥・獼猴が象に、

過去のどんなことを憶えているかと聞いた。時にそこに大木があったが、象は小さい時、この木を腹の下にして通り過ぎたと答えた。次に象・鶏鳥が獼猴に問うた。獼猴は小さい時、地に坐って樹頭を捉え、曲げてそれを地面につけたと答えた。象は、獼猴は自分より年上であると認め、「我が爲に法を説け」と請うた。次に象・獼猴が鶏鳥に尋ねた。鶏鳥は、その實を啄み、その根元に糞をしてこの木を生長させたと答えた。獼猴は鶏鳥の方が自分より年長だと認め、「汝當に我が爲に法を説くべし」と乞うた。これよう三禽獸は互いに尊敬し合い、象は獼猴より、獼猴は鶏鳥より法を受けてそれぞれ同類に傳え、鶏鳥も他の鶏鳥に説法した。この三禽獸は後、天上に生まれ變わった。

この話に續いて次のようにいう、

世人（おもうに）、畜生等何故善を行い、復た人穀を侵食せず、又この念を作すや。畜生尚能く相敬う、何ぞ況んや我等をや、と。爾の時世人皆相敬重し、廣く鶏の法を修め、五戒を奉じ行い、命終わりて天に生まる。

西遊記の成立（中鉢）

この動物たちは結局、世人の得道を援助したのである。またそのことがそれら世人の「生天」を可能にしたのだから、動物たちの得道援助と天界＝極樂への道案内とは、一連の事柄であると知られる。

『撰集百緣經』卷六（No. 200）に、次の話を載せる（『珠林』卷七八にも收む）。

如來がある時、諸比丘を引き連れて一澤中に至った。たまたまそこに五百頭の水牛が放牧されていた。牧牛人は一行に、大聲で、惡牛が人に突っかかります、ここは通れません、と注意した。果たして牛は尾を立て角の位置を低くし、うなり聲を上げて突進してきた。如來は五指の端で五頭の獅子を出現させて身邊に在らしめ、牛の四面に火坑を作り出した。惡牛は大いに恐れ、如來の足の前の僅かな安全區域にかけこみ、長跪して首を垂れ、如來の足を舐めた。如來はその心が調伏したのを知り、ために偈を説いたところ、牛は、前世に人となつてなした惡業を知り、以後水草を食べないで命を終え、忉利天に生まれ變わった。その後で佛の恩に報いるため、香華

を持して佛所に至り、改めて説法を聴いて天宮に還った。時に牧牛人たちも佛所に至り、その説法を聴いて悟りを得、出家した。

この牛は如來と出會つて自らの非を悟り、天に生まれ變わり、そのことによって牧牛人たちをも佛門に導いているのである。

前の三禽獸の話やこの惡牛の話から、人の得道を援助する動物は、只の禽獸ではなく、その日常的な生き方を反省し、いわば佛門に歸依した禽獸に限られることが解る。西遊記の孫悟空なども、東土に取經人を探しに行く觀音に點化され、次々と佛門に歸している（八回）。この段階で彼らに、人の得道を援助する資格が與えられたものと思われる。⁽⁸⁸⁾ 雜劇西遊記では、從者の役割は「護法」であることが強調されている。

○觀音佛抄化他（孫行者）、壓在山下、等師父來、着與師父護法（二〇齣）。

○我（觀音）特地尋這箇徒弟（孫行者を指す）、與你（三藏）沿途護法去（同上）。

○望神聖看佛天三寶之面、饒這魔軍（猪八戒を指す）、與弟子（三藏）護法者（一六齣）。

○吾神（韋駄尊天）三十老、完爲童子身、特來護法來（一七齣）。

しかし「護法」というのも、結局はその人の得道を援助するということではなからうか。般若十六善神は、護法神として知られるが、それについて『陀羅尼集經』卷三（20.301）にいう、⁽⁸⁹⁾

かくの如き等の十六大藥叉將あり。各々七千の諸々の眷屬等を將い、即ち座より起ちて佛足を頂禮し、佛に白して言わく、若し王大臣・比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷等、及び一切衆生この法を受持し、若しくは讀み、若しくは誦し、若しくは聴き、若しくは念じ、又復た佛を念じ、若しくは坐禪せば、我等十六藥叉將及び諸眷屬はその行く處に隨つてこれを衛護し、若しくは國城邑、若しくは聚落の中、若しくは空閑の林中、かくの如き等の處に、若しこの般若波羅密多の名を念ずる者あらば、我等眷屬は悉く皆擁護せん。

この一文からも明らかなように、護法とは、つまり佛法を求めざる者を擁護する謂であり、人を抜きにした護法などはありませんのである。

先に『一切智光明仙人慈心因縁不食肉經』の、兎の王が、彌勒の前身たる仙人のために火中に投じ、結局は彌勒を天上に生まれ變わらせる役割を果たした話を紹介したが、その時兎の王は次のようにいう、

（仙人が死んだら）法幢將に崩れんとし、法海將に竭きんとす。我、今、當に無上の大法の爲に久しく住するを得しむべし。

兎の王はつまり「護法」に任じたのである。そしてこのことが仙人を天上に生まれ變わらせる結果となった。かれこれ考え合わせると、動物たちの「護法」も、「極樂への道案内」も、「得道援助」も、一連の働き、というより同じ働きの別々の側面ということができる。

以上、佛教側から見ても、西遊記並びに雜劇西遊記の從者たちに、得道援助的役割があることを確認した。ただし『取經詩話』ではこの點は明らかでない。

西遊記の成立（中録）

西遊記の神話的モチーフと佛教的モチーフとは、多くの共通點がある。共に死して西方にある仙境ないし極樂に歸入することをテーマとし、動物はその道案内となる。一方、動物はいずれの場合でも、人の得道を援助する役割を果している。神話的モチーフの場合、古代人は得道體験を通じて死後觀を形成し、肉體の死は得道の完成でもあると考えたためにそうなのである。佛教の場合も類似の事情があると予想されるが、その得道體験と死後觀とがどう關連するのか、ここでは十分考察できなかった。

五 民間の猿の信仰と寺院のそれとの習合

以上西遊記には、古代神話及び佛教の二つのモチーフがあることを指摘した。この二つは既に『取經詩話』の段階からあり、ともに西遊記を構成する主要なモチーフであって、両者に輕重の差はない。そこで『取經詩話』以前の、成立當初の西遊記物語、いわば原西遊記が、どんな場で胚胎したかを考察する際には、この二つのモチーフが併存する場が求められなければならない。なお西遊記にはもう一

つ、三藏のインドへの取經の旅というモチーフもあるが、筆者の考えでは、これは後に追加された附隨的な要素であり（後述）、差しあたっては問題にしない。

西遊記や先行する二書の中で、最も活躍するのは孫悟空や猴行者である。従って原西遊記は、猿の形象をめぐって前記二つのモチーフが展開するような地點にこそ成立した可能性がある。

古代神話的モチーフと結合した猿の形象は、説話の中に比較的豊富に見出される。『搜神記』卷一二に次のような話がある。

蜀の西南の高山中に、猴に似た動物がいて、近くを通る美女をさらってきては、妻とした。子を産まない女は終生人里に歸れなかった。みごもった女は元の家に送り返されたが、生まれた子は人の子と變わらず、生長しても人間と異る所はなかった。彼らは皆、楊を姓とした。今、蜀の西南には楊姓が多いが、概ねこの動物の子孫である。

猴に似た動物が、主として楊姓から成る地域社會の始祖と

なるいきさつを記すものである。この種の、動物が人間に子を生ませ、その始祖となることを語る説話は類例に乏しくない。

この種の話の背後には、次のような事情が潜んでいると筆者は推測している。ある動物を祖神として奉ずる共同體が、祭りの場などでその動物の所作をまねるばかりでなく、心理的にもその動物になりきることによって、黄泉・崑崙的世界に達し、更にそこから再生する。この體驗を通じて、彼らは肉體の死以後も同じ世界に歸入し、また新たな生命もそこから發出すると考えた。動物から人間が生まれるというのは、動物になりきることによって到達する世界から生まれる謂である。またその世界への歸入を神話的に表象すれば、その動物は人をそこへ案内する者として描かれると（『中國古代の動物神崇拜』）。前掲『搜神記』の一話にも、背後にこうした理念が控えていたはずである。

「補江總白猿傳^四」は、祖神としての猿が崑崙の世界と結びついているのを比較的明瞭に示している。この作品の荒筋は次のようである。

將軍歐陽紇は、南方の地を略して長樂（福建省）に至り、諸洞を平定しつつ深阻に分け入った。ある夜、伴って来た妻を何物かにさらわれた。妻が連れ去られたと見られる山を探し當て、苦心して攀じ登り、やはりさらわれてきていた婦人たちの協力を得て、その主の白猿を殺した。紇の妻は既にみごもっており、しばらくして子を生んだ。その子は猿に似ていたが、聡明で、後に知名の士となった。

先ずこの猿は生物の猿ではなく、「神」である。妻を伴ってきた歐陽紇に、土地の人が「將軍は何爲ぞ麗人を挈えてここを經るや、地に神あり、善く少女を竊む、而して美なる者尤も免れ難き所なり」と忠告し、白猿の棲家に到った歐陽紇に、女たちが「ここは神物の居る所なり」と説明しているのがそれである。

またこの山は「深溪のこれを環るあり」、「この山複絶にして、未だ嘗て人の至ることあらず。高きに上りて望めば、絶えて樵者を見ず。下には虎狼怪獸多し」とあって、弱水にとりまかれ、周邊に怪獸を配置した崑崙に類似する。山

中のたたずまいも「嘉樹列植し、問うるに名花を以てす。その下綠蕪にして、豐軟なること毯の如し。清迥岑寂にして、杳然たる殊境なり」、「寶器豊かに積まれ、珍羞盈品は几案に羅列す。凡そ人世の珍とする所は充備せざるなし。名香數斛、寶劍一雙あり」と、崑崙のそれ（古代神話における樂園「注20」）に比肩し得る華麗さである。

この白猿は結局、歐陽紇の妻が生んだ子の始祖となるが、それは只の生物の猿ではなく、こうした世界を背後に控えた猿神だからこそ新たな生命を發出できるのである。

この話を歐陽紇の妻の側から見ると、その身に猿神が憑依し、仙境に連れて行かれたのである。それは猿神の出現のしかたから推察される。妻が失踪する場面は次のようである。「その夕、陰風晦黑にして、五更に至り、寂然として聞こゆるなし。守る者怠りて假寐するに、忽ち物の驚悟せしむる者あるが如く、即ち已に妻を失うなり。關扃故の如し、出づる所を知るなし」。また山に登った歐陽紇が白猿の現われるのを待ち構えていると、「物あり匹練の如し、他山より下り、透り至ること飛ぶ若く、徑ちに洞中に入る」。

これらは心理現象としての白猿の出現を巧みに描寫するものである。更に、歐陽紇が尋ねて行くと、妻は病床に臥していて、「眸を回らして一たび睇め、即ち疾く手を揮って去らしめんとす」と、親愛の情を示さない。妻は今、仙境

『死の世界』において、この世の人ではないからである。

猿神の憑依は、説話の中では猿と人間との結婚という形をとる場合が多い。「白猿傳」の場合は、猿が人間の女と結婚するという設定だが、女に化身した猿が人間の男と結婚する話も少なくない（『太平廣記』卷四四四「陳巖」、卷四四六「徐淑之」など）。ただし結婚という形を取らないで、ただ取り憑いて惑わすといった話もある（同卷四四四「韋虛己子」、卷四四五「張挺」、卷四四六「張寓言」など）。

これら猿神の憑依は、主として、猿を祖神として奉ずる集團が定期的に舉行する祭りの場で起こったと予想されるが、この間の消息を具體的に伝える資料は見出してはいない。ただし犬の場合なら、不十分ながらそれを窺わせるものがある。『搜神記』卷一四に、盤瓠という名の犬が、王の娘と結婚して子孫を増やし、中國の西部や南部の蠻族の始祖

となったとあり、末尾にその人々が盤瓠を祭るさまを述べる。

糝（米を使った羹）を以て魚肉に雜え、槽を叩いて號び、以て盤瓠を祭り、その俗今に至る。

聞一多「伏羲考」（『全集』一）に引く清・陸次雲『峒谿織志』卷上、苗人の項にいう、

歲首に盤瓠を祭る、魚肉を木槽に揉え、槽を扣き羣號して以て禮と爲す。

同じく近人劉錫蕃『嶺表紀蠻』にいう、

狗王は惟だ狗係これを祀る。正朔に値う毎に、家人狗を負いて爐灶を環行すること三匝、然る後家を擧げての男女、狗に向かつて膜拜す（兩手を上げ、伏して拜する）。

この日、餐に就くに、必ず槽を扣き地に蹲りて食し、以て禮を盡くすと爲す。

これについて聞一多は「この風俗は、現代世界各地のトーテム氏族が舞踏の會を舉行したり、そのトーテムの特性や動作を、扮装したりまねたりするのと同じ性質のものだ」という。先の『搜神記』に見える盤瓠を祭る所作にも、同

様のことが言えそうである。猿神を祭る場合もこれと大同小異であつたろう。

ある集團が猿を祖神として崇拜し、主として定期的な祭りの場でその所作をまね、心理的にもそれになり切る——換言すれば猿神が憑依する（心理的になりきることと憑依することの同一性については「中國古代の動物神崇拜」参照）状態を主として内側から眺め、それを神話・宗教的に表現したのが、前記「白猿傳」を始め、多く結婚という形を取る諸説話であり、同じ状態を主として外側から眺めて表現したのが、取り憑いて惑わすという形の、比較的短い諸説話である。

前述した西遊記の神話的モチーフも、原西遊記が、こうした祭りの場に立脚するところから生まれたとすればよく、態々古代神話の世界を援用したとするには及ばないのである。

一方猿は寺院とも因縁がある。『太平廣記』卷四四五、「孫恪」は、老猿が女に變身して男と結婚する話であるが、

西遊記の成立（中鉢）

その猿は以前、端州（廣東省）峽山寺に飼われていたものだという。また宋・洪邁『夷堅志』甲志卷六、「宗演去猴妖」に次のようにいう、

福州永福縣（福建省）の能仁寺では、寺の守り神として、生きたままの獼猴を縛り、泥を塗って塑像とし、猴王と稱した。しかしその猴は崇りをするようになり、附近の住民を苦しめたので、寺の宗演長老は大悲呪を誦してこれを濟度した。その夜、猴は婦人の姿で長老の所に現われ、おかげで解脱して天に生まれ變わつたと感謝して去つた。次の日その塑像を壊して捨て、以後怪異は止んだ。この一文によって、猿が寺院の守護神とされることもあつたのが知られる。なお、生きたまま縛って泥を塗つた（生縛獼猴以泥裹塑）とあるが、後に崇りをしたから生きているように見なしただけで、實際は彫像を安置したのであろう。わが國の寺院でも、猿の彫像を置いている所は少なくない。この猴が崇りをしたというのは、具體的には「村俗その名を聞くを怖れ、これに遭う者初め大寒熱を作し、漸く病狂して食せず、籬に緣じ木に升起、自ら地に投じ、往往死を

致す。小兒の被害尤も甚だし」というもので、要するに猿が憑依したのである（「籬に縁じ木に升る」のは猿の動作）。

宗演が猿王を濟度してその妖祟を鎮めるのは、前掲「白猿傳」で將軍が白猿を殺し、妻をこの世に取りもどしたのと同じく、動物靈の憑依によって出現した混沌境の克服を意味する。この點を肯定的に記すのは當然としても、人々は動物靈が憑依するというような民間信仰の現象に、ただ恐怖・狼狽するだけで、それが有する積極的な意義は少しも認識していないように見受けられる。宋以後、所謂人知が進み、こうした古代宗教的世界が風化し始めた時代環境の中にこの説話は成立している。本來ならこの猿は、人に憑依してその人の道案内となり、自身だけでなくその人と共に「解脱して天に生まれた」に違いないのである。

寺院の猿が人に法を説く話もある。唐・張讀撰『宣室志』卷八にいう、

會稽の民で、資産家の楊叟が重い病氣にかかった。醫師の話では、その心が利益追求に奔命する餘り、その身から離れてしまっており、生きた人間の心を食べてそれ

を補わなければ直らないのだという。孝心篤い子の宗素は、それは叶わぬことながら、功德を積むことによって父の病いを直そうと、寫經・造像などに勵んだ。ある時、近くの寺に行こうとして誤って山中に入りこみ、石龕中に端坐する胡僧に出會う。僧がいうには、自分は世を捨てて獨り佛法を修する者で、身を虎狼に供しても構わない、と。宗素は事情を話し、それくらいなら父のためにあなたの心をいただきたいと申し出た。僧はそれを許し、一飯の供養を受けた後、やにわに樹上に騰り上がって言った、「金剛經に云う、過去心得べからず、現在心得べからず、未來心得べからず、と。檀越若し吾が心を取るを要むれば、亦得べからず」と。言い終わると、猿に化して去った。

この話は結局、寺院の守護神たる猿が人に「金剛經」を説いたことを語るものである。

大難把に言つて、猿を祖神と仰ぐ民間信仰の場に前述した神話的モチーフのアウトラインが成立し、また猿を守護神と見なす寺院に佛教的モチーフのアウトラインが成立し

たのである。そして兩モチーフは、今まで見てきたように、多くの共通點を有するために、容易に混淆・習合を起すであろうことは、想像に難くない。そしてその混淆・習合は、猿に對する信仰を軸とする、民間信仰的な場と寺院的な場の交流の上に立つてなされたに違いない。例えば『清平山堂話本』所收の「陳巡檢梅嶺失妻記」は、そうした交流が現に行なわれたことを示す好個の資料である。この話の筋は、前掲「白猿傳」のそれと類似しており、陳巡檢が廣東に赴任する途中、梅嶺（江西と廣東の省境にある）の麓で猿の精に妻をさらわれる、三年後紫陽真人が法力でその猿を取り押さえ、妻を救出してやる、というものである。この、梅嶺の洞中に住み、神通力によって女をさらう猿は、「白猿傳」の白猿と變わらないが、ただしこの猿はいつも麓の紅蓮寺にやってきては、「聽說禪機、講其佛法」、禪機に耳を傾け、一方で佛法を講義した、とあるのは、「白猿傳」の白猿には見られない點である。この猿は、民間信仰の祖神としての性格と、寺院の守護神としてのそれとを同時に示している。

西遊記の成立（中鉢）

このように二つの場が交流し、その上に立つてそれぞれの場に成立していたモチーフが混淆した時に、始めて西遊記の成立する基本的な場が用意されたと言える。「失妻記」の猿の、「齊天大聖」なる稱號が、後の孫悟空の稱號ともなっていることは、この事實を象徴的に物語るものである。そしてこの場が用意された時期はおそらく、動物靈の憑依やそれによる道案内といった事柄がまだ積極的な意義を失わなかった唐代以前であろう。またそれが成立した場所は、單に身近に猿が多いだけでなく（信仰の對象となる動物には、身近なものが選ばれやすい）、猿を崇拜する風習が盛んで、文明が進んでも容易にそれが廢れなかった地方に求められねばならないが、この章で取り上げた説話は、ほぼ中國の西部や南部を舞臺としている事實から推して、その方面に成立した公算が強い。特にこの章の構成の核となった「白猿傳」、「夷堅志」の「宗演去猴妖」、「失妻記」の三つの話は、いずれもほぼ福建か廣東を舞臺としており、この方面に成立した可能性がとりわけ大であると言える。

更に、兩モチーフが交流して西遊記成立の場が用意され、

後の孫悟空の原形ともいふべき猿の形象（當然これは『取經詩話』の猴行者より以前のものである）が作り出されたのと相前後して、その場にもう一つ、當時盛んであった毘沙門天信仰が参加したのではなからうか。前述したように、四天王の擔う役割は、この猿とほぼ同じであり、その點がこの場への参加を容易にしたのであろう。ただし毘沙門天は、元明になると、やはり同じ働きをする觀音に取って代わられる。

六 取經の旅のモチーフ

これらの混淆が完成した後、一足遅れてやはりそこに参加・習合した更にもう一つのモチーフがある。それは唐初に行なわれた、玄奘のインドへの取經の旅である。この大旅行の顛末は、もとより『大唐西域記』や『大唐大慈恩寺三藏法師傳』に詳しいが、前二つのモチーフとこの取經の旅の間にも、いくつかの共通點がある。先ず仙境・極樂を目指す人物（前二つのモチーフにあつては、主役はある個人に限定されない人間一般なので、假にこう呼ぶ）も、インドを目指す玄奘も、共に西方に向かったという點がそうである。ま

た玄奘は死後、彌勒菩薩の住む觀史多天（兜率天）に生まれ變つたと、『三藏法師傳』卷一〇に見えている。この彌勒淨土信仰は、玄奘が鼓吹して以後盛んになったもので、阿彌陀淨土信仰と並び行なわれた。⁶⁴ 前二つのモチーフの人物も、實在の玄奘も、『淨土』に生まれ變つた點が共通する。更にもう一つ、玄奘の旅は取經を目的とするものであつたが、經典は本來、得道の手段なのだから、取經も結局は得道を目指すのであり、そこに隨伴者として動物を配すれば、動物が人の得道を援助するという佛教的モチーフが貰かれる。

これらの共通點をもった三つのモチーフが混淆・習合して、次のような話ができた。三藏は取經のため、及び仙境ないし極樂に生まれ變つるため、インド・西天に向かい、所期の目的を達する。動物は取經の手助けをすると同時に、仙境・極樂への案内役を務める。玄奘が生まれ變つた所として、中國風の仙境や、いくつかある極樂淨土の中から、特に靈山淨土が選ばれたのは、取經の旅であることとなるべく齟齬を來たさないようにするためである。

かくして原西遊記が成立する。

そしてその成立は、諸資料より推して南宋の頃と思われる。宋・張世南撰『游宦紀聞』巻四に見える次の話は、原西遊記が既に南宋には成立していたことを示している。福建省永福縣下のある寺の輪藏（經典を收藏する回轉式の書架に、張聖者と呼ばれた僧が讚を書いたが、その中に次のような表現があった、「無上の雄文貝葉鮮やかに、幾生か三藏西天に往きし。……苦海波中猴行き復り、沈毛江上馬馳せ前む」）。玄奘取經の旅は、本來猴とは無關係であるから、これは單にそれをいうのではなく、前述の諸モチーフが習合して猴と關係づけられた後の三藏の西天行を指すのである。また同じく福建省泉州にある開元寺の西塔には、西遊記に關係のある唐三藏・猴行者・東海火龍太子などの像が彫刻されているが、この塔も南宋の建立であるという。更に太田辰夫氏は、これらの彫刻の右上に小さく添えられた繪が、それぞれの極樂往生後の姿を表わすと考え、これらの彫刻の反映する物語は、往生傳的性格の強いものだ指摘する。單なる取經の旅ではない、前述の原西遊記を反映

西遊記の成立（中絶）

していることは、前の資料の場合より一層明らかである。

また原西遊記が成立した場所は、この二つの資料とも福建をめぐるものであり、やはり福建出身の、南宋の詩人劉克莊が「經を取るは猴行者を煩わす」と詠んでいるところから、福建あたりである可能性が強い。玄奘は大體北中國で生活し、この地とはなじみがないはずなのに、玄奘を主人公とする物語が、他地に先がけて成立したのは、この地における、前述した神話的・佛教的モチーフの存在がそれを可能にしたということである。

筆者は前二つのモチーフに、取經の旅のモチーフが習合した現象を次のように理解する。古くからある宗教的な行事や民間信仰には、よく後世の歴史的事實が附會されて、その意味や來源が説明されるものである。例えば寒食の行事は、介子推の焚死を悼んで火を擧げないのだという説が早くからあるが、これは介子推とは無關係に古くからあった民間行事のようで、明・周祈『名義考』にいう、

今、寒食は清明の前に在り。則ちこれ冬至を去ること

一百五日にして、介子推の亡月に非ず、子推の事を用うるは誤りなり。……周官司烜氏は仲春に木鐸を以て火禁を國中に徇う。火を禁ずるは則ち寒食なり。周制則ち然り、介子推と何ぞ與らん。

もう一例あげれば、正月、戸の兩側に貼る門神について、梁・宗懷撰『荊楚歲時記』にいう、

正月一日、……桃板を造りて戸に著け、これを仙木と謂う。二神を繪いて戸の左右に貼る。左は神荼、右は鬱壘にして、俗にこれを門神40という。

これもおそらく民間信仰に起源するものである。41しかし宋以後、唐の太宗が悪鬼に惱まされた時、秦叔保・胡敬徳の二將軍が門に立つてその侵入を防ぎ、後には二人の雄姿を畫いた繪を門に貼るだけで間に合わせたという傳承が行なわれると(元・無名氏撰『三教源流搜神大全』卷七などに見え(る)、門神の繪は専らこの二將軍を畫いたものと思われるようになった。42

原西遊記の場合も、これらと相似た経過をたどって成立したのではないか。つまり前二つの民間信仰的・宗教的モ

チーフが先にあり、それに後から取經の旅という歴史的事實が附會されたのである。

七 原西遊記から西遊記へ

かくして南宋頃に成立した原西遊記は、時代が下るにつれて従者の數を増やし、話の筋を豊かにしながら展開していく。特に、従者の中で早い時期に一行に参加したと思われるのは、沙悟淨である。沙悟淨の前身は『取經詩話』に見える深沙神であるが、その深沙神は難所に橋をかけて一行を渡すだけで、自らは取經行に参加していない(第八)。

この神には更に前身がある。『三藏法師傳』卷一によると、玄奘は莫賀延磧を通過中、五日間一滴の水も飲めずに苦しみ、沙中に倒れ臥していると、夢に一大神が現われ、「何ぞ強行せずして更に臥するや」と勵ました。玄奘は驚き目覺めて更にしばらく進み、ついに水草に行きついた。この神の名をこの書は記していないが、後世、この神は深沙神で、毘沙門天の化身ないしその使者であると傳承されるようになった。43『取經詩話』の深沙神は、この傳承中より取

り入れられたと思われる。

但し『取經詩話』の深沙神に、見逃がせない點が一つある。それは深沙神が次のように言っていることである。

項下是和尙兩度被我喫你、袋得枯骨在此（第八）。

首に下げているのは、和尙（三藏を指す）が二度も私に食べられて、その骨をこうやって袋に入れていたのです。この人を食べる深沙神のイメージは、玄奘が莫賀延磧で感得した神には、遽かには見出せないものである。これはやはり、弱水にいて人を食べる窺窺（『山海經』海內南經）など神話的動物と通い合うイメージである。そして仙境の近くにいる人を食べることは、そこへ人を道案内することと同じ意味をもつから（前述）、ここの深沙神もこうした表現でその道

案内の性格を示しているのである。『取經詩話』は、實在の玄奘をめぐる傳承から深沙神を取り入れたとしても、それが本來的に有していた往生傳的傾向と調和させつつそうしたものである。従って雜劇西遊記の段階で深沙神を從者の列に加えるのは、何の理論的障害もなかったはずである。最も遅れて從者の列に参加した猪八戒は、磯部彰氏が指

摘するように、おそらく摩利支天菩薩の乗る猪を本にして考え出された形象であらう。

大雜把に言って、原西遊記のもっていた神話的、並びに佛教的モチーフは、時代が下るにつれて道教的・佛教的に豊富に肉づけされていった。しかしそれは飽くまでも原西遊記のモチーフの枠内で行なわれ、そこからはみ出すものではなかった。從者の數が増えたり、新たな話柄（例えば玄奘出生の一段）が附加されたりしても、原西遊記のモチーフに沿い、それを補強・擴充するものであった。以上のような認識に立って、本稿の二、三章では、後世の複雑に發展した西遊記の中から、その原初のモチーフを抽出しようと試みたのである。

八 西遊記の文學性

西遊記には以上のように神話的・佛教的モチーフが貫かれているとしても、我々が西遊記をおもしろいと思うのは、そのためではなさそうである。そのおもしろさは、何といつても先ず、所謂八十一難の、複雑怪奇・變幻自在な

設定の仕方にある。一例として火燄山通過の段（五九〇六一回）を取り上げる。⁴⁵

一行の行く手に火燄山が燃えていて、熱氣が襲ってくる。「芭蕉扇」があれば鎮火できると聞いた孫悟空は、それを借りて芭蕉洞に行く。中にいた羅刹女は、以前孫悟空が取り押さえた紅孩兒の母なので、事は穩便に運ばず、芭蕉扇で一煽ぎされる。小須彌山まで飛ばされた孫悟空は、靈吉菩薩より、煽がれても飛ばされない「定風丹」を授かり、再び舞いもどる。芭蕉扇が效かなくなり、羅刹女は洞内に逃げこむが、孫悟空は小虫に變じて羅刹女の腹中に潜入し、中で暴れて降参させる。かくて芭蕉扇を借り出す、實は火を消せない贗物だった。

羅刹女の夫の牛魔王は、近くに住む玉面公主に入り浸りで、妻を顧みない。孫悟空は今度はこちらに押しかけるが、やはり紅孩兒の一件を根にもつ牛魔王と闘うはめになる。途中牛魔王は龍宮の宴席に呼ばれるが、孫悟空も後を追っていつて、繋いであった牛魔王の乗りものの金睛獸を盗み出し、牛魔王に姿を變えてそれに跨り、羅

刹女の所に行く。羅刹女はうっかり芭蕉扇を渡してしまふ。孫悟空はそれを縮める方法を知らない、ので、大きくしたまま擔いでいると、謀られたと知った牛魔王が、猪八戒に姿を變えて近づき、氣を許した孫悟空から芭蕉扇を奪い返す。そこへ本物の猪八戒も駆けつけ、激しい立ち回りとなる。最後に牛魔王は托塔李天王と哪吒太子に取り押さえられ、觀念して芭蕉扇を差し出す。それで鎮火して漸く火燄山を通過する。

ここは西遊記の中でも特に波瀾に富んだ一段だが、その巧みな構成法を要約すれば、次の三點になるかと思われる。

- 1、芭蕉扇の巨大な煽動力をうまく利用したこと。
- 2、牛魔王は女を作り、妻の羅刹女と別居中としたこと。
- 3、變身術を適宜發揮させ、孫悟空を牛魔王に、牛魔王を猪八戒に變身させていること。

他の場面でも構成は様々に工夫され、各場面が類型的にならないよう配慮されている。

西遊記がおもしろいもう一つの理由は、主要登場人物の、生彩に富む人物形象にある。極く大雑把に要約すると次の

ようになる。⁴⁶

孫悟空——精力的で、疲れを知らない行動家。頭の回轉が早く、カンも鋭い。狀況が不利になっても投げ出さず、何とか出口を見つけようとする。正義感が強く、義侠心に富む。但し時に自信過剰となり、調子に乗って行きすぎをやらかすこともある。

猪八戒——懶惰で臆病。困難に出會うと直ぐ弱音を吐き、逃げ出そうとする。食べることが大好きで、女にも弱い。

但し根は善良でお人よし、失敗ばかりしていてもどこか憎めないところがある。實直で勤勉な一面もある。

沙悟淨の性格は、はっきりしない。

三藏——氣が小さく、難事が起きるとなす術もなくうろたえ、よく泣き出す。無原則な慈悲を主張し、騙され易い。他方ひたむきな求道者で、取經の決意は固く、誘惑に負けない。

一體、西遊記の主題は何だろうか。動物神を道案内として、仙境ないし極樂へ往生するというモチーフがそれであるらしく思われるが、一書の主題と、おもしろさ・文學性

とが殆んど無關係な小説もありないのではないかとためらわれる。

しかし西遊記の中で、このモチーフは、現に生きて働いており、單なる古代の遺址・故跡では決してない。西遊記はこの宗教的な主題を骨格とし、それをせいぜい文學的に肉づけしたものの、というのが現在の筆者の考えである。

九 おわりに

西遊記の含む問題は多岐に涉っており、本稿ではその一端に觸れ得たに過ぎない。この他にも、孫悟空天空で大暴れの段(三・七回)のもっている意味、唐太宗地獄巡りの段(二〇・二二回)の挿入された必然性、孫悟空の如意棒や太上老君の金鋼琢など金屬に特別の靈力を賦與する信仰など、残された論點は少なくない。他日を期したい。

〔注〕

- (1) 西遊記のテキストとしては、世徳堂本を底本とし、それに西遊真詮など清代の六種の刊本で校訂・増補した、一九五五年、人民文學出版社版を用いた。

(2) 宋代の成立とされる『大唐三藏取經詩話』にも蟠桃樹が現われるが、それは西王母池の中にあつて天地を貫いて聳立しており、その世界樹としての性格をより明確に示している。

數株の桃樹ありて、森森として翠を聳かし、上は青天に接し、枝葉茂濃し、下は池水を浸す(第十一)。

西遊記中の蟠桃樹は、世界樹としての性格をこれほど明確に示していないが、この個所に依據して敢えてそう見なした。

(3) この作品は、明治時代にわが國で發見されたものである。

これが元・鍾嗣成『錄鬼簿』に、吳昌齡の作として錄する「西天取經」と別物であることは、孫楷第「吳昌齡與雜劇西遊記」(『輔仁學誌』八卷一期)に詳細に論じられている。孫楷第は、作者は元末明初の人楊景賢であろうとするが、この點は遽かには信じ難い。但しこの作品の成立時期を元末明初と見なすのは、ほぼ定論となつていゝと云つてよい。成立時期の問題を詳しく論じたものとしては、磯部彰氏「西遊記における猪八戒像の形成」(『日本中國學會報』三一)がある。この作品は『元曲選外篇』に收録されている。

(4) 流沙河は弱水であるといふのは、西遊記に「忽然として弱水三千を見る、乃ち是れ流沙河の界」(八回)、「八百流沙の界、三千弱水は深し」(二二回)などあるのに從つた。なお雜劇西遊記で、沙和尚のいた河を「恒河」とも呼んでいる。恒河はガンジス河のことであるが、中國の傳承ではこの河も崑崙山に源を發するとされた。『水經注』卷一所引の、三國

吳・康泰『扶南傳』に、「恒水の源は、乃ち極西北にして、崑崙の山中より出づ」とあるのなどがそれである。

(5) 玄奘三藏の傳記は、『大唐大慈恩寺三藏法師傳』その他に見える。河南省・陳留の人で、幼少時に洛陽で出家し、隋末唐初の亂を避けて長安に、次いで成都に移住しながら佛法を學んだ。江南地方や金山寺とは關わりがなかった。後の取經の旅を除けば、西遊記の三藏と共通する點は、俗姓が陳であつたことぐらいである。

(6) 澤田瑞穂「唐三藏の出生説話」(『佛教と中國文學』昭和五〇年・國書刊行會)。

(7) 同様な考えが傳承の中にも見られる。

金山寺のある行者の晝寢中に、仲間が戯れにその腕に一龍を畫いた。それが眞に逼つていたので、行者は目覺めてからそれを消さないで入れ墨に彫つた。數ヶ月もすると龍紋が少し盛り上がつて風雨の夜などはくねくねと動くような感じである。身體を江水に浸すと水面が大きく割れ、この腕が躍動して自分のもののような氣がしない。ある時水底まで潜つていき、金山を支えている「山根」を揺すつてみた。すると金山全體が大搖れとなり、地上では地震だと大騒ぎになった。行者は陸に上がつてから仲間の僧にそのいきさつを話した。仲間は驚いて、こんな妖人は殺してしまふよう役所に訴へ出た。役所では取り合はないので、その僧は事件の卷き添えを食ふことを恐れて、行者をひそか

に殺した。以後龍の靈異も止んだ（前掲『金山志』卷四所引の、明・陸燦『庚巳篇』）。

行者が水中で揺すった『山根』は、「大いさ僅かに數抱えにして、一柱の、その山を擎ぐるが如し」とあり、所謂天柱に相當すると思われる。

(8) 雜劇西遊記や後の西遊記の、玄奘出生の段が以上のような意味をもっているとしても、この一段を組み立てるのに直接利用した材料の來源は、先行する戯曲や説話である。先ず南戲に、この種の話を取ったものとして、明の徐渭『南詞敘錄』が『宋元舊編』として録する「陳光蕊江流和尚」がある。これは完本としては傳存しないが、その曲辭が諸々の曲譜類に断片的に引用されていて、錢南揚『宋元南戲百一録』（一九三四年・哈佛燕京學社出版）、同『宋元戲文輯佚』（一九五六年・上海・趙景深『元明南戲考略』（一九五八年・北京）では、その輯佚が試みられている。ただし成立年代は、趙景深が示唆するように、明初まで下る可能性がある。その曲辭と雜劇西遊記のそれとは共通するものがなく、兩者の關係は明らかでないが、錢南揚の二書が指摘するように、この戲文では、玄奘を收め育てた僧の名は『遼安』となっていて、その點で明本西遊記の朱鼎臣本と一致するところから（明本西遊記で最も成立が古いとされる世徳堂本には、玄奘出生の一段はない）、戲文の、西遊記への影響が確認される。なお錢南揚の二書は、この戲文の直接の素材となった話として、南

西遊記の成立（中鉢）

宋・周密『齊東野語』卷八に見える一條を掲げる。これは、賊に夫を殺され、自身も迫られた女性が、嬰兒を江中に流すことを條件に聞き入れ、後に、さる寺で拾われ育てられたその子と再會し、賊を官につき出し、母子團圓するという筋である。

一方、倉石武四郎『棄兒の三藏』（『佛教研究』第五卷三・四合併號）では、この戲文の他にも、『太平廣記』卷一二二、「陳義郎」や、元の雜劇「相國寺公孫合汗衫」の話が、西遊記のこの段の成立に素材を提供したとされる。前者は次のような話である。陳義郎の父が妻と二歳の義郎及び友人の周茂方を伴って官に赴く途中、惡心を起こした茂方が義郎の父を谷間につき落として事故だと偽り、その官と妻とをわがものにする。これより前、義郎の祖母は郷里に残り、別れに際し、嫁に血の滲んだ肌着を贈ったが、成人した義郎はそれによって祖母を探し當て、事の次第を知り、茂方を殺して母と共に歸郷する。後者は次のような話である。張孝友夫婦は臨月を過ぎても子が生まれないのを氣にしていたが、使用人の陳虎は、徐州の東嶽廟にお参りすれば直ぐ生まれるから、と二人を誘い出す。それを知った孝友の父母は後を追ひ、二人を連れもどそうとするが、説得に應じないので、せめて形見の品をと、孝友の肌着を割いて、その半分を收める。陳虎は孝友を黃河につき落とす。三日後孝友の妻は子を産み、止むなく陳虎に従う。十八年後、その子はその肌着が縁で落ちぶれた

祖父母を探し出し、母から一部始終を聞き、陳虎を官にひきたてる。黄河に落とされた孝友は、實は助かつてさる寺で出家していた。かくて一家は團圓する。

- (9) 一例をあげる。「歸根」「老子」十六章。「反眞」「莊子」大宗師篇。「反一」「同繕性篇」。「歸眞」「列子」天瑞篇。

- (10) 『書經』顧命篇の孔安國注にいう、

伏犧天下に王たるや、龍馬河より出で、遂にその文に則り、以て八卦を畫く。

- (11) 『書經』洪範篇に「天乃ち禹に洪範九疇を錫う」とあり、その孔注にいう、

天、禹に與うとは、洛、書を出だし、神龜文を負いて出で、背に列す。數ありて九に至る。禹遂に因りてこれを第し、以て九類と成すなり。

- (12) 『孝經右契』（太平御覽卷八八九所引）にいう、

孔子、夜、豐沛の邦に赤煙の氣あるを夢む。顔回・子夏を起こし、侶に往きてこれを觀る。車を驅りて楚の西北、范氏の廟に到り、芻兒（草刈り）の麟を捶ち、その前左足を傷つけ、薪を束ねてこれを覆うを見る。……孔子薪下を發するに、麟は孔子を視てその耳を蒙り、三卷の書を吐く。孔子は精しくこれを讀む。『搜神記』卷八にも、ほぼ同じ話が見える。

- (13) 一例をあげる。『楚辭』離騷にいう、

朝に吾、將に白水を濟らんとし、閭風（崑崙の上にある

山の名）に登りて馬を縶ぐ。……吾、豐隆（『楚辭』九歌・雲中君の王注によると、雲の神で龍に乗っている。『淮南子』天文訓の高誘注によれば雷神であり、同じく地形訓には、雷神は「龍身人頭なり」とある）をして雲に乗り、宓妃の在る所を求めしむ。佩纁を解きて以て言を結び、吾、蹇脩（伏羲氏の臣）をして以て理を爲さしむ。

- (14) 南方熊楠『十二支考』、猴の部、民俗（2）（平凡社版『全集』1）。胡適『西遊記考證』（『胡適文存』二）。

- (15) 『ラーマーヤナ』は、阿部知二氏が三種の英譯本を適宜取舍して邦譯した『ラーマーヤナ』（河出書房世界文學全集Ⅲ—2、昭和四一年）によった。最近、岩本裕氏がサンスクリット原典より直接譯出した『ラーマーヤナ』が出版され始めた（平凡社東洋文庫に收める。ただし現在のところは、一九八〇年に出た1のみ）。この書には譯者による詳密な解題があり、この物語に關する諸傳本の比較や、インド及び他のアジア諸國における傳承狀況の紹介などがなされている。また中野美代子『孫悟空の誕生』（一九八〇年、玉川大學出版部）でも、ハヌーマンと孫悟空とが關連ありとして『ラーマーヤナ』が取り上げられ、この物語の東南アジアにおける盛行などが紹介されている（同書Ⅳ章）。

- (16) 『ラーマーヤナ』と桃太郎の話を關連づけて論じたものに、最近では原實「ラーマ物語と桃太郎童話」（『足利惇氏博士喜壽記念オリエンツト學・インド學論集』昭和五三年）がある。

(17) 靈山淨土については、望月佛教大辭典の當該項目、岩本裕『極樂と地獄』（三一新書・一九六五年）一三七・八頁、同『佛教説話の傳承と信仰』（昭和五三年・開明書院）第四章參照。

(18) 『取經詩話』に往生傳的傾向があることは、太田辰夫「『大唐三藏取經詩話』考」（『神戸外大論叢』一七卷一―三合併號）に指摘されている。

(19) 『珠林』は、大正藏所收本（No. 2126）を用いた。

(20) この邊の事情は、小林太市郎「晉唐の觀音」（『佛教藝術』一〇）に詳しい。

(21) 同氏「『元本西遊記』における孫行者の形成」（『集刊東洋學』三八）。

(22) 望月佛教大辭典及び密教大辭典（増訂版、昭和四四年、京都・法藏館）の、「十二神將」の項參照。

(23) 久野健編『佛像事典』（昭和五〇年、東京堂出版）參照。

(24) 太田辰夫「『大唐三藏取經詩話』考」。

(25) 佛教説話には、動物が人間に法を説くというもう一つのパターンがある。例えば『太平廣記』卷四四三、「嵩山老僧」の、鹿が僧に佛法を演ずる話や、同じく卷四七〇、「僧法志」の、龜（すっぽんの大きなもの）が僧に戒律を守るように諭す話などがそれである。これらの動物も、「得道を援助する」先の三禽獸や惡牛と同類であろう。『大集經』卷二三（No. 387）に、「十二辰獸は「諸衆生を調伏し」、「能く無上菩提の道

を教化演説す」とある（『珠林』卷三〇）が、上記の得道を援助する動物は、こうした佛教的動物觀を踏まえて形象されたものであろう。

更に、これらの動物とは一見別種の、受動的に人から佛法を授けられて畜生の業を破るだけのように見える動物もいる。例えば『剪燈餘話』所收の「聽經猿記」に登場する猿がそうである。この猿は、脩禪師が山中に庵を結んで坐禪・讀經に勵むのを見ていて、求道心を起こし、秀才に化けて禪師に弟子入りし、ある時忽然と大悟して坐化する。この猿は、自らの悟りを求めるだけで、特に人の得道とは關わりがなく、その點前述の動物たちとは違っているように見える。しかしこの種の、動物の求道譚も、本來は、その求道の熱心さによって回りの人間たちを感化し、その奮起を促したという一條を伴っていたに違いない。「師子月佛本生經」（No. 176）にも、ある獼猴が、山中で修業中の比丘に出會つて道心を發し、畜生の業を破つて兜率天に生まれ變つたという話がある。ただこの經の末尾には、佛からこの話を聞いた參會の大衆が、「獼猴、法を聞きて尙成佛するを得。豈に況んや我等、未來の世に於て佛と成らざらんや」と發奮したとあり、「聽經猿記」には、こうした一條が脱落しているのである（『聽經猿記』とほぼ同じ話を記す「龍濟山野猿聽經」雜劇にも、この一條は脱落している）。これらの動物も、前述の動物たちと同様に、やはり得道援助的役割を果たすのである。

(26) 望月佛教大辭典、「十六善神」の項所引。原文に當たり、訓讀は多少變えてある。

(27) テキストとしては、魯迅校録『唐宋傳奇集』を用いた。

(28) ただし『太平廣記』卷四四四、「歐陽紇」では、「地に人あり」となっている。

(29) 同じく『太平廣記』では、「この山峻絶にして」となっている。この語もそういった意味であろう。

(30) 先の『搜神記』の、「槽を叩いて號ぶ」のも、ここで「槽を叩きて羣號する」のも、犬の吠え聲をまねるのである。同じ『峒谿纖志』卷上、黎人の項に「醉えば即ち群して狗吠を作し、自ら云う、狗種にして、祖先その聲を聞き、これが爲に庇を垂るるを欲す、と」とあるのが参考になる。

(31) 例えば愛知縣海部郡甚目寺町の甚目寺觀音（南方熊楠『十二支考』、猴の部、民俗（一）に言及がある）、大津市坂本の西教寺などである。

(32) 磯部彰『元本西遊記』における孫行者の形成」注12、また中野美代子『孫悟空の誕生』Ⅲの3、注8の考證によれば、宗演は會昌年間（八四一〜八四六年）に生存していた。従つてこの話は、正確に言えば晩唐のもの、ということになる。

ただし宋以後に本格的になる人間中心の流れは、既に中唐頃から始まっている（拙稿「異類婚説話の變容」『日本中國學會報』二九）。

(33) 雜劇西遊記に、孫行者が『金剛經』の一節を口にする場面

があり、こうした面からも、その出自が寺院の守護的な猿と關係があることを見せている。孫行者はある時茶店の老婆と論戰する。

〔行者云〕 你道我不省得金剛經、我也常聽師父念。過去心不可得、未來心不可得、見在心不可得。怎的我不得。你且賣一百文胡餅來、我點了心呵、慢慢和你說經。

〔貧婆云〕 這胡孫、在我家行賣弄他釘嘴鐵舌。你說道要點心、卻是點你那過去心也、見在心也、未來心也。

〔行者云〕 這婆子倒利害。（二一齣）

〔行者云う〕 おまえさんは、わしは金剛經も解るまい、というが、わしだっていつも師父が唱えるのを聴いておるのだ。過去心得べからず、未來心得べからず、見在心心得べからず。解るまいなんてとんでもない。おまえさん、さしあたって一百文の焼餅を賣ってくれ、わしはそれをつまみながら、ぼつぼつとお經の講釋をしてあげよう。

〔貧婆云う〕 この猿めは、わしのとこでへらず口をたたきおつて。おまえさんは焼餅をつまみたいというが、一體おまえさんの過去心・見在心・未來心のうちのどれをつまむのかね。

〔行者云う〕 このおばばは手強いぞ。

この一段は、直接には唐代禪の宗匠、德山宣鑒が、若い頃、茶店の老婆に同じ事を聞かれて返答に窮した故事（『碧巖錄』第四則に附した、北宋の圓悟禪師の評唱中に見える）を踏ま

えて、ユーモラスな筋立てにしている。しかし基本的には、前掲『宣室志』所載の説話に據った、猿が金剛經を説く『得道を援助するモチーフとして把えるべきであろう。

- (34) この邊の事情については、平岡定海『日本彌勒淨土思想展開史の研究』（一九七七年・大藏出版）第二章第二節の二、また岩本裕『極樂と地獄』一三四・五頁、同『佛教説話の傳承と信仰』第四章参照。

- (35) 太田辰夫『A New Study on the Formation of the Hsi-yu-chi』(FACTA ASIATICA) 32、同『游宦紀聞』に見える西遊記物語』『東洋文化』復刊四三、また磯部彰『元本西遊記』における孫行者の形成』参照。磯部氏はこの一文の中に登場する人物の生卒年代を考證して、この説話は北宋末か南宋初には存在したと見ている。

- (36) G. Eche and P. Demiéville; The Twin Pagodas of Zayton (Harvard-Yenching Institute Monograph Series, Vol. 11)

- (37) 太田辰夫・鳥井久靖譯『西遊記』上(平凡社中國古典文學大系、昭和四六年)、太田氏解説。

- (38) 『後村先生大全集』卷四三、「釋老六言」の四。前注掲出太田氏解説、並びに同氏「西遊記源流考」(鳥居久靖先生華甲記念論集『中國の言語と文學』所引)。

- (39) 例えば『後漢書』周舉傳にいう、

太原一郡、舊俗、介子推の骸を焚くを以て、龍忌の禁

西遊記の成立(中鉢)

(木の位たる龍星が、大火の徴たる心星に焚かれないよう舉火を禁じる)あり。その亡月に至り、咸言う、神靈は火を擧ぐるを樂しまずと。これによりて士民、毎冬中飢ち一月に寒食し、敢て煙爨するものなし。

- (40) 筆記小説大觀所收本による。テキストによっては、「二神を繪いて」以下の文がない。

- (41) 『山海經』の逸文(『續漢書』禮儀志中注所引)にいう、東海中に度朔の山あり、上に大桃樹あり、三千里に蟠屈す。……上に二神人あり、一に神荼といい、一に鬱壘という。衆鬼の惡の、人を害する者を閔領し、執うるに羣索を以てし、用て虎に食わするを主る。

門神は、この二神と同じであり、その信仰は神話的な奥行をもつものである。

- (42) 永尾龍造『支那民俗誌』一卷二章二節参照。

- (43) この邊の考證については、太田辰夫『大唐三藏取經詩話』考、中野美代子『孫悟空の誕生』Ⅱの3に詳しい。

- (44) 同氏『西遊記における猪八戒の形成』。

- (45) 西遊記のこの段における構成の巧みさを、主として雜劇西遊記の、火燄山通過の段(一八〇回)と比較しつつ分析したものに、陳毓熙「從《過火燄山》看吳承恩對情節的處理」(『光明日報文學遺產』一九六三年五月一二、一九九日)がある。

- (46) 西遊記の人物形象を論じたものとしては、荒井健「西遊記

中國文學報 第三十五冊

のなかの西遊記」(『東方學報』京都三六)、田中謙二・荒井健
「『西遊記』の文學」(大阪市大中文研究室編『中國の八大小
説』昭和四〇年・平凡社所收)、入谷仙介譯『西遊記』(筑摩
書房世界文學全集、昭和四三年)の、同氏解説などがある。